

デカルトにおける良識^{ボン・サンス}

佐藤 三 夫

I 良識の平等な配分についての ユマニストの見解

アンリ・ルフェーヴルはその『デカルト』のなかで、『方法序説』は、a. 西欧文明の宣言、b. 産業文明の宣言、c. 上昇期の自由主義的なブルジョワジーの宣言、という三重の意味で宣言とみられるとした。そしてその三番目の宣言の説明のなかで、『方法序説』はその最初の数行から革命的な文章として読みなおさなければならない¹⁾と云って、『方法序説』冒頭の「良識はこの世でもっとも公平に配分されているものである」という言葉を引用し、続く文章をその線で解説している。ジュヌヴィエヴ・ロディス＝ルイスも、デカルトのその断言は、『『理性は生来すべての人間において平等である』ことを示し、民主主義的理想の基礎として現われた²⁾』と云っている。

だがすでにエチエンヌ・ジルソンが注解しているように³⁾、『方法序説』冒頭の言葉はデカルトの独創ではない。レオン・ブランシュヴィクは言っている、「ひとはそこに、デカルト的思惟のとりわけ特徴的な公理、しかもデカルト的思惟の本質的な主題を予測するのに充分な公理を見てみたい気になる。実のところ、それは『エッセー』の単なる引用にすぎない⁴⁾」。そこでモン

テーニュの『エッセー』とデカルトの『方法序説』との該当するテキストを対照してみると次のようである。

デカルト：——「良識はこの世でもっとも公平に配分されているものである。なぜなら、だれでもそれを十分に与えられていると思っているので、他のいかなることでも満足するのがまったく難しい人々でさえも、良識については自分が現にもっている以上にはそれを望もうとしないのが通例だからである⁵⁾」。

モンテーニュ：——「ひとは通常、自然がその恵みのなかでわれわれになしたもっとも公平な配分は分別である、という。なぜならいかなるひと、自然が彼にそれを分かち与えたことに満足していない者はないからである⁶⁾」。

『方法序説』開巻のこの信仰告白が、デカルト主義においてまったく特別な価値をもっていることを弁護するロディス＝ルイスにしたところで、「その独創性をわりびきさせる 同一時代の他の文章との類似⁷⁾」に触れないわけにはいかなかった。その例として彼女自身、才気 esprit と分別 sens を結びつけるマテュラン・レニエ Mathurin Régnier のある諷刺詩をあげている。その大意を訳すと次のようである。

なぜかその短所においてさえだれでも自分に

必要なだけの才気をもっていると考え

それに分別ほど自然がよく分かち与えたも

1) Henri Lefebvre, *Descartes*, Paris, Editions Hier et Aujourd'hui, 1947, p. 40.

2) Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes et le Rationalisme*, coll. «Que sais-je?», Paris, P.U.F., 1966, p. 5 福居純訳『デカルトと合理主義』, 白水社, 1967年, p. 7.

3) *Discours de la Méthode*, texte et commentaire par Etienne Gilson, Paris, Vrin, 1947, p. 83.

4) Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal, Lecteurs de Montaigne*, Neuchatel, Editions de la Baconnière, 1945, pp. 97-8.

5) Descartes, *Discours de la Méthode*, AT. VI, pp.1-2.

6) Montaigne, *Essais*, II, ch. XVII: *De la Présomption* (*Œuvres Complètes de Montaigne*, texte établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1962, p. 641).

7) Geneviève Lewis, *L'Individualité selon Descartes*, Paris, Vrin, 1950, p. 121.

のもない

なぜならだれでも自分の分別をそなえもっているのだから

アンリ・グーイェは『方法序説』冒頭の言葉を引用しながら、断乎として次のように言っている、「それはいささかもデカルト哲学の主張なのではない。哲学ではなくして、一般の意見が問題なのだ。デカルトはただ、われわれがみな信じていることを述べているにすぎない⁸⁾」。つまりデカルトは、「なぜならだれでも……と知っている」《car chacun pense……》ということによって、「平凡な事実」を認めているのだ、と。

この問題についてはデカルト自身の説明にたよるのがもっともふさわしいであろう。彼はいわゆる『ビュルマンとの対話』において次のように『方法序説』冒頭の言葉を注解している、「才知に関しても記憶力等々に関しても、他の人々より劣っていると認めるひとは沢山いる。しかしながらだれでも判断力に関してはすぐれていると思っている。すなわち、ひとはいつでも自分の意見を与えたがっており、そのことにおいて他のすべての人々と等しいものと思っているほどだ。なぜなら、すべてのひとは自分の意見が気にいっているから。しかも頭数だけ意見がある。そうしたことこそは、良識ということによって著者がここで言おうとしたことなのだ⁹⁾」。

ジルソンは、『方法序説』における「だれでもそれを十分に与えられていると思っている」という表現と、『ビュルマンとの対話』におけるそれに相当する表現とは相まって、『方法序説』冒頭の言葉のなかには、ある諷刺の気味がいっていることを示唆するものと考えている¹⁰⁾。だがデカルトの言葉に相当するモンテーニュやレニエの表現のなかにも、それに劣らぬ諷刺の気味がいっていることは、十分感じら

れうるところである。

実際、モンテーニュの先に引用した文章は『エッセー』の「自惚について」De la Praesumptionの章(第2巻第17章)にあるのであり、その冒頭で彼は言っている、「もうひとつ別の種類の虚栄がある。それはわれわれが自分の価値についてだきあまりによすぎる意見である。それは無分別な愛情であって、それによってわれわれは自分をいつくしみ、自分を実際にあるのとは別な姿で思い描くのである¹¹⁾」。そして先に引用した文章のすこし前には、さらに詳しく次のように記されている、「どんな人足でも弱い女でも、自分の用にたてるのに十分なだけの分別をもっていると考えるものはいなかった。われわれは他の人々のなかに、勇氣、体力、経験、心もち、美しさという長所を気安く認める。だが判断力という長所については、われわれはそれをだれにもゆづらない。……悟性の単純な所産は、だれでも自分のなかにまったく同じようなものを見いだせると思っている。そしてそれらの重みと困難さにはなかなか気がつかない¹²⁾」。

このモンテーニュの文章とデカルトの『ビュルマンとの対話』の文章とを対照してみると、かなり類似していることが認められる。そしてモンテーニュは、だれでもひとに劣らぬ分別をもっていると思っているが、それも結局「自分をあまりに高く評価する¹³⁾」自惚の部類に属するのだとしている。つまりそれは、「自分を実際にあるのとは別な姿で思い描く」ことであり、それゆえ「真理が彼に示すところ¹⁴⁾」を見ることではない。

デカルトにしても、「この点においてすべてのひとが誤っているというのは真実らしくない¹⁵⁾」と言って、真実なものle vraiの問題としてではなく、真実らしきものle vraisemblable

8) Henri Gouhier, *La Pensée Métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, p. 15.

9) *Entretien avec Burmann*, AT. V, p. 175.

10) É. Gilson, *Commentaire*, p. 83.

11) Montaigne, *Essais*, II, ch. XVII, Bibl. de la Pléiade, p. 614.

12) *Ibid.*, p. 640.

13) *Ibid.*, p. 616.

14) *Ibid.*, p. 615.

15) Descartes, *Discours*, AT. VI, p. 2.

の問題として述べている。そして彼は同じ『方法序説』第一部のなかでスコラ哲学について、

「同一の事柄に関しては、真実な意見はひとつしかありえないはずなのに、いかにさまざまな意見が学識ある人々によって主張されうるものであるかを見て、私は、真実らしくあるにすぎないものはすべて、ほとんど虚偽なものともみなした¹⁶⁾」と言っている。

この後の方の文章と先に引用した『ビュルマソンの対話』の文章とを対照してみるとよい。「だれでも判断力に関してはすぐれていると思っている。すなわち、ひとはいつでも自分の意見を与えたがっており、そのことにおいて他のすべての人々と等しいものと思っているほどだ。なぜなら、すべてのひとは自分の意見が気に入っているから。しかも頭数だけ意見がある quot capita, tot sensus.」。それゆえ『方法序説』における「だれでもそれ（良識）を十分に与えられていると思っている」という文章のこの「だれでも」chacun のなかには、当然、学識ある人々、それもスコラの哲学者たちまで、ふくまれていることになる。

こうしてみると『方法序説』冒頭の言葉のなかには、ジルソンの言うように、ある諷刺のニュアンスがはいっていることは明らかとなる。そしてその言葉が、グーイェの言うように、デカルト哲学の主張なのではなく、むしろ一般の意見として問題にされているのである。それもわれわれが検討したように、真実な意見としてではなく、自惚の一種である疑わしい意見として問題にされている。このことからしてわれわれは、『方法序説』冒頭の言葉が、モンテーニュやレニエのみならず、エラスムスの『痴愚神礼讃』などに連なる、ユマニスト一般の諷刺的な人間観の系譜をひいたものであることを指摘しうるのである。

たとえばエラスムスは痴愚神の口をかりて言っている、「もしもほんとうは、幸福というのが、あるがままの姿でい続けたいと希うことにあるのだとすれば、私の親切的な自惚女神

Philautia は、十分にそうなるように便宜を計ってくれます。誰もが、自分の顔、精神、生れ、教育、身分、祖国について不満でないようにしてくれます。……実に多くの不平等をふしぎなくらいに消し去ってしまう自然の女神は、何という思慮の深い心づかいをもっているのでしょうか。この女神は、そのお恵みを誰かに対して惜しんだことがありますか。この女神は、すぐ様、当の人間の自惚れを強めてしまうものなのです¹⁷⁾」。そして彼は、みずから知恵をもっていると自惚れている者たち、ことにスコラ学者を、ことのほか諷刺の対象とした。スコラ哲学者たちについて彼は次のように言っている、「『自然』は、哲学者連中やその憶測などは、正々堂々とはぐらかしますね。なぜかと申しますに、この連中は、確かな根拠から何も持ってこないからなのですが、これは、あらゆることに関して御連中が際限もない論議をやらかしていることによって、十分に証明されています。どんなつまらぬことについてでも何も知って居らぬくせに、あらゆることを知っていると言張します¹⁸⁾」。

以上のことからして、「だれでも（ことにスコラ学者たちは）分別を十分恵まれていると自惚れていながら、しかも頭数だけ意見がある、つまりひとによって意見が異なる」という諷刺的な見解において、デカルトとユマニストは共通していたことが知られる。あるいはむしろ、デカルトはユマニストの言葉をふたたびとりあげた。その点に関してデカルトの独創性は認めがたい。それゆえ、その言葉だけでデカルトの思想の革命的意義を問題にすることは、妥当でないと思われる。

しかしながらデカルトは、たとえユマニストのあいだに流布されていた諷刺の言葉をふたたびとりあげたとしても、すべての人間における良識の平等な配分の問題を『方法序説』の冒頭に掲げたのには理由があると思われる。いった

17) Érasme, *Éloge de la Folie*, nouvellement traduit par Pierre de Nolhac, Paris, Garnier, 1953, pp.42-3. 渡辺一夫訳『痴愚神礼讃』岩波文庫、昭和34年、p.65.

18) *Ibid.*, pp. 114-5. 渡辺訳、岩波文庫、pp. 151-2.

16) *Ibid.*, p. 8.

い彼自身どこまで本気でそれを考えていたのか。彼自身はそれを容認したのか否定したのか。そしてまたいかなる哲学的理由でそうしたのか。

II デカルト自身の見解

デカルトは『方法序説』冒頭で、良識の配分についてひとびとが通例いだっている意見について述べた後、「この点においてすべてのひとが誤っているというのは真実らしくない。むしろそれは次のことを証拠だてている」として二つの事柄をあげている。第一は「正しく判断し、真なるものを虚偽のものから区別する能力、それは適切にも良識あるいは理性と名づけられているものであるが、その能力はすべての人々において生まれつき平等であるということ」であり、第二は「このようにして、われわれの意見が多様であるのは、一方の者が他方の者よりもより多く理性をもっているということに起因するのではなく、ただわれわれが自分の思想をさまざまな道を経て導き、同じことを考えるのではないということに起因するのである」ということ¹⁹⁾である。

第一の点については、デカルトは、ひとびとが通例いだっている意見を、あたかも公理化して受け入れたかのように見える。だが経験的な証明しかなしえないひとびとの意見を、直ちに公理として認めることほど、デカルト哲学の精神から遠いものがあるだろうか。それにデカルトはひとびとの良識の配分についての意見を、真理 *vérité* の領域の問題とは区別される単なる真実らしさ（蓋然性 *vraisemblance*）の領域の問題としたのではなかったか。さらにデカルトは上の文章のすぐ後で、それを説明するかのように言っている、「なぜなら、良い精神をもつということでは十分でないのであって、その精神を正しく用いることが大切なのである²⁰⁾」。しかしこの文章は先に掲げた文章の文字通りの説明となりうるであろうか。良識の平等な配分につい

て述べながら、「良い精神をもつということでは十分でない」と述べるのは矛盾でないであろうか。それとも「良識あるいは理性」*le bon sens ou la raison* と「精神」*l'esprit* とは異なった内容を指しているのであろうか。デカルト自身の次の言葉からすると、両者は区別されていたと見るのが正しいようである。

「私はといえば、私の精神が一般の人々よりもいかなる点でもいっそう完全であると思ったことなど決してなかった。私はしばしば他の人と同じほど敏活な思惟や、明瞭で判然とした想像力や、豊かな記憶力をもちたいと願ひさえした。精神の完成に役だつ性質としては、私はこれらの性質しか知らない。なぜなら、理性すなわち分別 *le sens* については、それがわれわれを人間たらしめ、われわれを動物から区別する唯一のものであるかぎり、それは各人のうちにまったく完全にそなわっていると私は信じた²¹⁾」。

エチエンヌ・ジルソンはこの「私の精神」という言葉を注解して次のように言っている、「固有の意味に解された理性という言葉から区別されて、精神という言葉は、記憶力や想像力を、それゆえその主語のうちにけるようにそれ自身のうちに存する思惟の全内容を、内包する。『思惟という語によって私は、われわれがそれを直接に意識しているというようにわれわれのうちにあるあらゆるものを包括する。このようにして意志、悟性、想像力、および感覚のすべての働きは、思惟である』（『省察』第二答弁付録、定義 I, AT. IX, p. 124.）。この意味に解された精神は、理性を含む。そして『方法序説』の今問題になっている一節において、デカルトはまさにこの観点に身をおいているのである²²⁾」。

つまりジルソンによれば、デカルトがここで論証しようとしていることは、「理性の平等があるとしても、精神の不平等はありうるのだ²³⁾」

21) *Ibid.*, p. 2.

22) É. Gilson, *Commentaire*, p. 86.

23) *Discours de la Méthode avec Introduction et Notes* par Etienne Gilson, Paris, Vrin, 1946, p. 41, note 2.

19) Descartes, *Discours*, AT. VI, p. 2.

20) *Ibid.*, p. 2.

ということである。言いかえれば、「わたしは理性を除いた精神の働きにおいては他の人々より優れているものをもたないが、理性すなわち良識だけは私もまた人間であるかぎり他のすべての人々と平等にもっていると信じたい」とデカルトは言おうとしているのである。

だが彼のそうした見解も、けっして彼固有の独創的なものではない。モンテーニュがすでに、『エッセー』の「自惚について」の章で、同じ主題について長々と論じている。そして「要するに、私のことに立ちもどると、私がいくらか自分を評価するただひとつの点は、いかなるひとにも自分に欠けているとは決して思わなかったものである。つまり、私の長所とするところは、通俗な、平凡な、ありふれたものである。なぜなら、かつて分別を欠いていると思ったひとがいるだろうか。それはそれ自体のうちに矛盾をふくむ命題であろう。……だからそれは、私が推奨や称讃をほとんど期待してはならない一種の働きであり、あまり名声をもたらさない一種の性状なのである²⁴⁾」。モンテーニュのこのような謙遜の態度のもとにおける自己の分別の擁護は、明らかにデカルトのそれと共通している。

それにしてもモンテーニュは、その分別の擁護をもなおかつ「自惚という悪徳」のなかにいれて、ともかくもそれについて「自分を有罪と感じている²⁵⁾」のである。それにもかかわらず、他の点では徹底的な懐疑を媒介としてのみ自己の哲学をうちたてたデカルトが、良識の平等な配分についてだけはひとびとの蓋然的な意見を公理として受けいれるということは、いささか納得しがたいところである。

しかしながらデカルトにしても、けっしてその問題について彼自身の理性の断言として語っているのではない。彼はむしろ次のように言っている、「理性すなわち分別については、……それは各人のうちにまったく完全にそなわって

いると私は信じたい。そしてこの点において哲学者たちの一般の意見に従いたい (pour la raison, ou le sens,……je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun, et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes.)²⁶⁾」。それはなるほどデカルトの意志ではあるが、「信じること」およびスコラ哲学者たちの一般の「意見に従うこと」を意志することが問題であって、そのかぎり固有の意味でのデカルト的な真理判断の規準に照らせば、けっして理性の明証を意志する真なる判断とは認めがたい。

それではいったいデカルト自身は、良識あるいは理性の各人における平等な配分を、本気で考えていたのだろうか。たとえば彼は書簡のなかで「もっとすぐれた分別をもった人々²⁷⁾」 mieux sensé, 「すぐれた判断力をもった人々²⁸⁾」 personnes de bon jugement や「完全な良識²⁹⁾」 un bon sens parfait をもっている人々について語っている。また『方法序説』第二部では、「自分たちを教えうる他の人々よりも、自分たちは真なるものを虚偽のものから区別する能力において劣っている、と判断するだけの理性あるいは謙遜さをもっている³⁰⁾」人々について述べている。『省察』の第四省察において、私のうちにある理解の能力すなわち悟性は有限であるのに、神のそれは無限であるとされている³¹⁾。つまり、神と私とのあいだとはいえ、悟性の不平等がありうるということが知られる。『哲学の原理』の仏訳者宛の書簡のなかでは、「スコラの論理学は、良識 le bon sens を増大させるよりも、むしろそれをそこなってしまう³²⁾」と言われている。そうしてみると良識は、場合によってはあるいはひとによっては、増大することもありうることになる。このようにして、精

24) Montaigne, *Essais*, II, ch. XVII, Bibl. de la Pléiade, p. 640.

25) *Ibid.*, p. 642.

26) Descartes, *Discours*, AT. VI, p. 2.

27) *Au P. Charlet*, octobre 1644, AT. IV, p. 141.

28) *A Morin*, 13 juillet 1638, AT. II, p. 213.

29) *A Golius*, 16 avril 1635, AT. I, p. 316.

30) *Discours*, AT. VI, p. 15.

31) *Méditations Métaphysiques*, AT. IX, p. 45; AT. VII, p. 57.

32) *Les Principes de la Philosophie*, préface, AT. IX, p. 13.

神のみならず、良識の不平等な配分をも認めねばならないであろう。

それではいったい『方法序説』冒頭の直接法で書かれた断言は、虚偽の主張であったのだろうか。それとも良識はある点で不平等であり、また他の点では平等であるような側面をもって

いるのだろうか。

この問題に関連して『哲学の原理』のエリザベート公女にささげた献辞のなかに、われわれは次のような注目すべき言葉を見出す、「このようにして前に述べた知恵にとって必要とされる二つのこと、すなわち悟性は善であるすべてのことを認識し、意志はつねに悟性に従おうとしているというこの二つのことのうち、すべての人々が平等にもちうるのは、ただ意志のうちにあることだけである。なぜなら、ある人々の悟性は他の人々の悟性ほどよくはないからである³³⁾」。

この文面からすると、知恵にとって必要とされる二つのことのうち、すべての人々が平等にもちうるのは、悟性そのものではなくして、ただ意志のうちにあることだけであるということになる。知恵がもし良識とおきかえうとするならば、良識の平等な配分といっても、そのひとつの構成要素である悟性については認められないのであって、ただもうひとつの構成要素である意志についてのみ認められうるということになる。それゆえ、悟性と意志との結合からなる良識全体としては、すべての人々におけるその平等な配分をそれ自体としては言いがたく、ただ悟性の示すところに意志が従うかぎりでのみ認められうると思われる。デカルト哲学そのものに即して、このような解釈は妥当とされうるであろうか。

Ⅲ 良識 = 正しく判断する能力

エチエンヌ・ジルソンは、デカルトにおける『良識』le bon sens には二つの異なった意味があるとした。第一は「真実なるものを虚偽のも

のから区別する 自然的能力」であり、第二は「知恵」la Sagesse であるとした³⁴⁾。そして『方法序説』冒頭の「良識」という言葉は第一の意味だとした。そこでわれわれは良識の平等な配分の問題に関連づけて、まず第一の意味から検討してみよう。

第一の意味についてジルソンは言っている、『分別』sensという簡略にされた形で用いられたその表現は、『理性』あるいは判断する 能力と同義である。……『良識』bon sens という完全な形では、その表現は『正しく判断する能力』という特殊なニュアンスを帯びる。その場合、それは自然の光 lumière naturelle という概念と類似している。そして自然の光という概念は、われわれがそれを神から受けとったままの純粹で混ぜ物されない形でとらえられた、真実のものを虚偽のものから識別するわれわれの能力の使用と一致している³⁵⁾。

ところでジルソンの言うように、「デカルト的理論は、判断 le jugement を悟性と意志の協力によるものとしている³⁶⁾」。たとえば、デカルトは『哲学の原理』のなかで言っている、「まったく認識しないことについては、何も判断することはできないから、判断するには悟性が必要には相違ないが、しかし認識されたことに同意を与えるためには、意志も必要なのである³⁷⁾」。

もっともジルソン自身は、『方法序説』第一部の初めにある「正しく判断し、真なるものを虚偽のものから区別する能力³⁸⁾」という文章の「正しく判断する」de bien juger という句を注解して、次のように言っている、「この用語はここでは、その厳密にデカルト的な意味において解されるものとは思われない。理性によって提出された諸観念のあいだで選択する意志の働きとしての判断よりも、日常言語が判断という用語によって示しており、しかも判断が前提す

34) É. Gilson, *Commentaire*, p. 81.

35) *Ibid.*, pp. 81-2.

36) *Ibid.*, pp. 199-200.

37) Descartes, *Principia Philosophiae*, I, 34; AT. VIII, p. 18. 桂寿一訳『哲学原理』岩波文庫, 昭和39年, p. 58.

38) *Discours*, AT. VI, p. 2, I. 5-6.

33) *Principes*, dédicace, AT. IX, p. 22.

るところの、認知的要素 *l'élément cognitif* が問題なのだ³⁹⁾」。

だが落合太郎氏はその『方法序説』の翻訳の注解において、「このところ（ジルソン）教授の説明は簡単で、よくは分りかねるが、これはやはりデカルト固有の意味に取るほうがよかりそうである⁴⁰⁾」と言っておられる。またアランの言うところによればデカルトにおいては、「意志の力の全体が認識において働いているのであり、このことが判断するということである、ということを理解しなければならない⁴¹⁾」。そしてデカルト的思想に従えば、「悟性が表象し意志が判断する⁴²⁾」。

それにもしジルソンの言うように「分別」*sens*が「理性」あるいは「判断する能力」と同義であるのに対し、「良識」*bon sens*が「正しく判断する能力」という特殊なニュアンスを帯びるとするならば、「分別」すなわち「判断する能力」が正しく判断しない場合もありうるということになるだろう。正しく判断しない場合には、ひとは誤謬に陥る。その場合、もし「判断する能力」がジルソンの言うように純粋に認知的能力であるとするならば、誤謬ということは起こりえないだろう。

実際、デカルトは『省察』のなかで言っている、「私の誤謬（これのみが、私のうちにおける、ある不完全性を証するものである）が、いかなる性質のものであるかを調べてみると、私は、その誤謬が、同時にはたらく二つの原因に依存すること、すなわち、私のうちにある認識の能力と選択の能力つまり自由意志とに、いいかえれば、悟性と同時に意志とに、依存することに気づくのである。というのは、悟性のみによっては、私は、ただ観念を、それについて判断をくだしうるところの観念を知覚するのみであり、そして、このように厳格に見られた悟性のうちには、本来の意味での誤謬は見いだされないからであ

る⁴³⁾」。

しかも意志だけあるいは悟性だけでは誤謬の原因とはなりえない。両者いずれも神から授かったものであるから。「それでは、私の誤謬はいったいどこから生じるのであろうか。この一つのことから、すなわち、意志は悟性よりも広い範囲に広がるものであるゆえ、私が意志を、悟性と同じ限界内にとどめおかずに、私の理解していない事がらにまでおよぼす、というこの一つのことから生じるのである⁴⁴⁾」。

すなわちデカルトは、理解の能力、記憶の能力、想像の能力、あるいはほかのどんな能力も、自分においては貧弱で局限されていると考えられるのに、意志だけは神とひとしく無限であるとしている⁴⁵⁾。すでに見たように『方法序説』では「理性すなわち分別については、それは各人のうちにまったく完全にそなわっていると私は信じたい⁴⁶⁾」と彼は言っていた。だが上に述べたことからすれば、理解の能力および他のすべての能力においては私以上のものがありうるにもかかわらず、意志だけは神とひとしく無限であることからして、むしろ意志こそは「各人のうちにまったく完全にそなわっている」。それゆえ「この世でもっとも公平に配分されているもの」は、まさに判断する能力としての意志であるということができよう。

なぜなら、正しい判断および誤った判断は、意志の適用いかんによるものであり、したがって意志に依存しているから。実際、デカルトは「われわれの一切の誤りが、意志に依存することをわれわれは知っている⁴⁷⁾」あるいは「それにおいて私が誤るところの、意志の作用、すなわち判断⁴⁸⁾」と言い、また「われわれが認識していないと気付いていることに、同意するという

43) *Meditatio*, IV, AT. VII, p. 56. 井上庄七・森啓訳「省察」『世界の名著 22, デカルト』中央公論社, 昭和42年1月, pp. 275-6.

44) *Ibid.*, AT. VII, p. 58. 井上・森訳, p. 278.

45) *Ibid.*, AT. VII, p. 57. *Principia*, I, 35, AT. VIII, p. 18.

46) *Discours*, AT. VI, p. 2.

47) *Principia*, I, 42, AT. VIII, p. 20.

48) *Meditatio* IV, AT. VII, p. 60.

39) *Gilson, Commentaire*, p. 84.

40) 落合太郎訳『方法序説』岩波文庫, 昭和28年, p. 102.

41) Alain, *Idées (Introduction à la Philosophie)*, Paris, Paul Hartmann Éditeur, 1939, p. 157.

42) *Ibid.*, p. 158.

ことは極めて稀である、なぜならば、ただ知られたことだけについて判断すべきだと、自然の光によって命じられているから⁴⁹⁾」と言っている。この後の方の文章において、「判断する」働きをなすものは明らかに意志の作用である。

このようにして前節の最後に述べたわれわれの仮説は、デカルト哲学そのものに照らして妥当なものとして証明されたことになる。しかしながらここでは、単なる意志の平等な配分のみが問題なのではない。むしろ「正しく判断する能力」の平等な配分が問題なのだ。それゆえ、判断の構成要素のひとつである意志だけについて単独に論じるわけにはいかない。

IV 良識と悟性

ともかく、デカルトにおける良識の配分の問題について、このような解釈をした学者は、これまでのところわれわれのほかにはいなかったように思われる。ほとんどすべてのデカルト解釈は、ジルソンのように、正しく判断する能力としての良識を、厳密に悟性の提示したもののへの意志の適用というその本来の意味にはとらないで、かえってただ「理性」あるいは「自然の光」と同一視するのみであった。その結果、良識の平等な配分とは、ただ「理性」の平等な配分、あるいは「悟性」の平等な配分をさ意味するものとしていた。

多くの学者のこのような解釈は、デカルトの次のテキストに由来している、「正しく判断し、真なるものを虚偽のものから区別する能力、それは適切にも良識あるいは理性と名づけられているものであるが、その能力はすべての人々において生まれつき平等であるということ⁵⁰⁾」。

ひとはこの文章において、「良識あるいは理性」le bon sens ou la raison とあるところから、「正しく判断する能力」と良識との関係よりも、良識と理性との関係の方を重視したのである。その結果、正しく判断する能力をも(ジルソンがそうしているように)良識＝理性の観点か

ら修正して、「理性によって提出された諸観念のあいだで選択する意志の働きとしての判断よりも、……判断が前提するところの、認知的要素が問題なのだ⁵¹⁾」とする。ところがジルソン自身言っているように、このような仕方で述べられた「判断」という用語は、もはや厳密にデカルト的な意味に解されたものではなく、ただ日常言語が示す意味に従ったものである。しかしながら、他の用語については厳密にデカルト的な意味が適用されていながら、なぜ「正しく判断する能力」という用語だけに日常言語の意味が適用されねばならなかったのか。もちろんジルソンは何もそれに答えてはくれない。その点について、落合太郎氏がジルソンの注解に疑問を感じられたのも、当然であろう。

ジルソンをはじめ多くの学者たちが良識＝理性として解釈したもうひとつの典拠は、デカルトの次のテキストである、「理性すなわち分別le sens については、それはわれわれを人間たらしめ、われわれを動物から区別する唯一のものであるから、各人のうちにまったく完全にそなわっていると私は信じたい⁵²⁾」。

ところで「理性すなわち分別」ということから、分別→判断→悟性の提示した観念への意志の適合→理性という関連づけができないであろうか。この関連づけは、「正しく判断する能力、……それは適切にも良識あるいは理性と名づけられているものである」というデカルト自身の言葉によって保証されているのではないであろうか。しかしその関連づけがなりたつとする場合には、理性は悟性と意志との結合されたものということになり、その単純な本性をそこなうことになるのではないだろうか。そのような懸念からして、しばしば「良識あるいは理性」と悟性とは同一視された。

たとえば、すでに見たようにジルソンは、「正しく判断する」というデカルトの句を注解して、「理性la raison によって提出された諸観念のあいだで選択する意志の働きとしての判断

49) *Principia*, I, 44, AT. VIII, p. 21. 桂沢, p. 64.

50) *Discours*, AT. VI, p. 2.

51) Gilson, *Commentaire*, p. 84.

52) *Discours*, AT. VI, p. 2.

よりも、……判断が前提するところの、認知的要素が問題なのだ⁵³⁾」と言った。ところがデカルト自身は判断について述べる際、ジルソンが *raison* (理性) という言葉を用いたところを、むしろ *intellectus* あるいは *entendement* (いずれも「悟性」の意味) という言葉を用いている。

たとえば、『省察』では、「私の誤謬……が、いかなる性質のものであるかを調べてみると、私は、その誤謬が、同時にはたらく二つの原因に依存すること、すなわち、私のうちにある認識の能力と選択の能力つまり自由意志とに、いいかえれば、悟性 *intellectus* (*entendement*: 仏訳) と同時に意志とに、依存することに気づくのである。というのは、悟性のみによっては、私は、ただ観念を、それについて判断をくだしうるところの観念を知覚するのみであるから⁵⁴⁾」と言われ、また、『哲学の原理』では、「まったく認識しないことについては、何も判断することはできないから、判断するには悟性 *intellectus* (*entendement*: 仏訳) が必要には相違ないが、しかし認識されたことに同意を与えるためには、意志も必要なのである⁵⁵⁾」と言われている。もちろんジルソンにしても、デカルトの用語そのままを用いて判断を定義しているところもある⁵⁶⁾。それゆえ、ジルソンは理性と悟性とを混同したものと思われる。

もっと徹底して「良識あるいは理性」を悟性に還元した学者がいる。マルシャル・ゲルーは『理性的根拠の秩序に従ったデカルト』において、「デカルトはもろもろの精神の個体化の問題を論じなかった」として次のように言っている、「『方法序説』(冒頭)においてデカルトは断定的である。すなわち、すべての人間的悟性は同一である。それゆえ、それらは同じ有限性を持ち、同じ思惟量をもっている。個体的差異は、形相(魂だけ、すなわち悟性と意志)に由来するの

ではなく、偶有性に由来しうるのであろう(それゆえ個体的差異は身体とわれわれとの結合の事実から生じるのであろう)⁵⁷⁾」。

このようなゲルーの意見に対して、ジュヌヴィエーヴ・ロディス＝ルイスが、「知性 *intelligences* あるいは悟性 *entendement* (『哲学の原理』の献呈の書簡は *intellectus* と言っている) の不平等についてのさまざまなデカルトの原文」の名において抗議をした。そのためにゲルーは上に掲げた本の第二巻に、「人間的知性の平等について」*De l'égalité des intelligences humaines* という付録をつけねばならなかった。しかしながら彼は、結論的には、以前の主張を多少とも詳細に述べることによって強調したにすぎなかった。

彼は言っている、「意志はすべての人々においてひとしい、だが『ある人々の悟性は他の人々の悟性ほどよくはない』」ということを彼が認める『哲学の原理』の献呈の書簡の文章においては、……『すぐれた精神』、『すぐれた頭脳』がおり、それより劣っている者もいる、とわれわれが往々言うように、デカルトはそうした日常的経験に訴えているのだ。しかしながら、これらの差違は、身体からひき離されてそれ自身としてみられた純粋悟性に関係しているのではない。その差違は、すべて平等で同一のこれらの知性が結びあわされている脳に関係しているのである⁵⁸⁾」。

ところで「意志はすべての人々においてひとしい、だが『ある人々の悟性は他の人々の悟性ほどよくはない』」という問題は、われわれが前節で検討したように、『省察』および『哲学の原理』においてデカルト哲学のひとつの重要な主題として論議されているのである。これに対して純粋悟性の平等な配分については、デカルトはそのテキストのどこにも、彼自身の主張として述べてはいない。『方法序説』冒頭の「良識」の平等な配分にしても、これまで述べてき

53) 注18)を見よ。

54) *Meditatio IV*, AT. VII, p. 56 (AT. IX, p. 45). 井上・森訳, pp. 275-6.

55) *Principia*, I, 34, AT. VIII, p. 18 (AT. IX, p. 39). 桂訳, p. 58.

56) Gilson, *Commentaire*, pp. 199-200.

57) Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. I, Paris, Aubier, 1953, p. 112, note 175.

58) *Ibid.*, vol. II, Appendice No. 5, p. 325.

たように、デカルトはモンテーニュなどのユマニストにならって、諷刺的なニュアンスをもって語ったのであり、それこそまさに「日常的経験に訴えた」のであった。そして「哲学者たちの言うところによれば、同じ種に属する個体のもろもろの偶有性のあいだにのみ、より多いとかより少ないということが存するのであって、それらの個体の形相すなわち本性のあいだにはそのようなことはない」という言葉にしてさえ、スコラ哲学者たちの意見としてもち出したのであって、デカルト哲学固有のものではない。実際、『方法序説』の初めの導入部およびそれについての『ビュルマンとの対話』における注解以外に、『省察』においても『哲学の原理』においても、それらの意見がふたたびデカルトによって哲学的に考察されることはなかった。ただひとつ1639年10月16日付のメルセンヌ宛の書簡が例外である。それについては他のところで述べよう。

V 理性と方法の種子

ジュヌヴィエーヴ・ロディス＝ルイスは、デカルトにおける理性と悟性とを区別して考える見方をするように思われる。彼女は『デカルト、彼の哲学への入門』のなかで言っている、「このようにして理性は、『われわれを人間たらしめ、われわれを動物から区別する』(AT. VI, 2) ところの、われわれの本質的な本性をなしている。理性は、各人において体質や知的才能の因をなす個体的偶有性によって変化しない。すなわち、精神の敏活さや、想像力や、記憶力は、不平等に配分されている。そして『ある人人の悟性は他の人々の悟性ほどよくはない』(Principes, dédicace, AT. IX, B, 22)。デカルトは好んで、『もっと鋭敏な人々』や『もっともすぐれた精神をもったすべての人々』の判断を望み、彼が文通しているある人々における知性 l'intelligence の『卓越』を称讃している⁵⁹⁾」。

彼女にとって、理性が各人のうちに完全にそ

なわっており、平等に配分されているという問題は、自明なこととされているので⁶⁰⁾、むしろそれにもかかわらず生じる純粋に知的な性質の個体的差違に、関心がもたれる。彼女は『デカルトによる個性』において言っている、「人間の本性を特徴づける生得的能力としての判断力あるいは理性は、まどろんだままであることもありうるし、先入見によって『ゆがめられ』たりしうる。このようにして外的な事情や、特に、授けられた教育が、われわれの判断能力の不平等な発展においてある役割を演じる⁶¹⁾」。

デカルトは、精神と身体とを実在的に区別しているもので、知的な性質の差違はもっぱら身体的差違によって説明されうるとは決して主張しなかった⁶²⁾。この点ルイスはゲルーと見解を異にしている。個体的差違に教育がある役割を果たしているのならば、それはまた教育によって変えられうる。生まれながらの才能の不平等にしても、方法と練習によって修正されうるのである(『精神指導の規則』第9参照)。「このようにしてたとえば、方法の諸規則を実行することによって、各人の発明的能力がそれによっている明敏さがえられるのである⁶³⁾」。それゆえ「大切なことは、精神を正しく適用することである⁶⁴⁾」。そしてデカルトのこの言葉は、方法の必要性を正当化するものである⁶⁵⁾。

アンリ・グーイエは『デカルトの形而上学的思惟』において、良識の平等な配分をルイスほどに自明なデカルト哲学の概念とは考えない。だが、「頭数だけ意見がある」とデカルトがビュルマンに語ったわれわれの意見の多様性を問題にし、それはわれわれがさまざまに異なった道を経て自分の考えを導くことから起こるのだというデカルトの言葉⁶⁶⁾をとりあげ、ここにまさにデカルト主義が始まるのだとしている。そ

60) Geneviève Lewis, *L'Individualité selon Descartes*, Paris, Vrin, 1950, pp. 121-2.

61) *Ibid.*, p. 124.

62) *Ibid.*, p. 129.

63) *Ibid.*, pp. 129-30.

64) *Discours*, AT. VI, p. 2.

65) G. Lewis, *op. cit.*, p. 123.

66) *Discours*, AT. VI, p. 2.

59) Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes, Initiation à sa Philosophie*, Paris, Vrin, 1964, pp. 53-4.

してルイスと同様に、精神を正しく適用することが大切だということから、良識は方法から不可分離だと述べている。

グーイェは言っている、「固有の意味でデカルト的な最初の表明は、『良識はこの世でもっとも公平に配分されているものである』ということではない。その最初の表明は、さらに十数行先に見出される。すなわち、『なぜなら、良い精神をもつということでは十分でないのであって、その精神を正しく用いることが大切なのである』。……『良識さえあれば万事ことたりだろう』としばしばひとは言う。『方法序説』の第一段は、まさに、良識さえあれば万事ことたりと素朴に思っている人々に反対して書かれているのである。『大切なこと』は、各人が考えることなくして、正しく考えることを学ぶために知らなければならないことである。言いかえれば、良識はそれを真に良いものとする方法から離しえない。それゆえ、デカルトの哲学は、『自分の理性を正しく導き、もろもろの学問において真理を求めるための方法』の第一規則、すなわち、『私が明証的に真であると認めるのでないものは、いかなるものをも真なるものとして受けいれないこと』という規則でもって始まる⁶⁷⁾」。

実際、もし「われわれの意見が多様であるのは、……ただわれわれが自分の思想をさまざまな道を経て導き、同じことを考えるのでないということに起因するのである⁶⁸⁾」とするならば、いったいわれわれの考えを正しく導く道はどれであろうか、すなわち真理への道はどれであろうか。その道がどれであるかを識別する能力が、「良識あるいは理性」である。「正しく判断し、真なるものを虚偽のものから区別する能力、それは適切にも良識あるいは理性と名づけられているものである⁶⁹⁾」と言われている。そのような能力をもちながら、なぜひとはつねに正しい

道をたどらずに、しばしばそれから遠ざかるのであろうか。「なぜなら、良い精神をもつということでは十分でないのであって、その精神を正しく用いることが大切なのである⁷⁰⁾」。しかし良い精神をもちながら、それを正しく用いないということが、故意の場合でなくして、なおかつありうるのだろうか。

デカルトの言うところによれば、「われわれはみな一人前の人間となる前は子供だったのであり、われわれの欲望と教師によって長いあいだ支配されなければならなかったが、これら二つのものはしばしばたがいに相反していたし、またいずれもおそらくいつも最善のものをわれわれに勧めたわけでもないのであるから、われわれの判断は、われわれが生まれたそのときからわれわれの理性を完全に使用し、理性によるほか決して導かれなかった場合ほどに、純粹で堅固であるということは、ほとんど不可能である⁷¹⁾」。

そうしてみると、われわれの精神が「正しく判断し、真なるものを虚偽のものから区別」したと思ったとしても、幼時からわれわれの精神のうちにはいりこんだ先入見に影響されて、実際には誤った判断をくだしたということもありうることになる。それゆえに、あらゆる先入見から免れて、精神を正しく用い、理性を正しく導く方法が要請される。

しかしその方法をわれわれはどこに求めたらよいのか。方法の機能は、「正しく判断し、真なるものを虚偽のものから区別する能力」(良識あるいは理性)をして、その能力のもつ本来的機能を純粹に完全に果たさせることにある。そうしてみると、方法は理性の自己統御にほかならないということになる。それゆえ、方法の種子はわれわれの理性のなかに、そしてその理性はわれわれの精神のなかに、予め蒔かれているのでなければならない。そしてその本有的な理性が、自己みずからを開発するために、自己みずからのなかから方法をつくり出すのである。

67) Henri Gouhier, *La Pensée Métaphysique de Descartes*, pp. 16-7.

68) *Discours*, AT. VI, p. 2.

69) *Ibid.*

70) *Ibid.*

71) *Discours*, AT. VI, p. 13.

このようにしてデカルトは『精神指導の規則』のなかで言っている、「実にこの方法は、機械的技術の中、他の技術の助けを要せずして、みずからの道具の作り方を自身に教えることのできる技術に似ている。……この例がわれわれに教えるところ、われわれは、いま居る手始めの段階では、方法によって準備されたというよりむしろわれわれの精神に生来そなわっていると見られる、ある整わない規則しか、見出せない⁷²⁾」。また、「この方法の効用たるや、それなくして学問研究にたずさわることは益よりも害が多いと思われるくらいに、大きいのであるから、すぐれた精神がすでに前から、明らかにただ自然の導きのみによって、この方法をばある仕方まで心得ていたということを、私はちゅうちょなく信じるものである。実に人間精神は、何か知らぬが神的なものをもっていて、そのなかには有益な思想の最初の種子が蒔かれており、しばしば、いかに捨ておかれた誤った研究によって窒息させられていても、おのずからにして果を結ぶものである。このことをわれわれは、もっとも容易な学問すなわち数論と幾何学とにおいて、認める⁷³⁾」。『方法序説』においても、「神はわれわれめいめいに、真なるものを虚偽なものから識別するためにある光を与えた⁷⁴⁾」と言われている。

このようにしてわれわれは、デカルトの次の言葉の意味がいまやはっきりと理解できる。すなわち、「正しく判断し、真なるものを虚偽のものから区別する能力、それは適切にも良識あるいは理性と名づけられているものであるが、その能力はすべての人々において生まれつき平等であるということ⁷⁵⁾」、また「理性すなわち分別については、それがわれわれを人間たらしめ、われわれを動物から区別する唯一のものであるかぎり、それは各人のうちにまったく完全

にそなわっていると私は信じたい⁷⁶⁾」。

世間一般の考えとは別に、デカルト自身の立場からすれば、「良識あるいは理性」の平等な配分とは、「理性の自然的光⁷⁷⁾」 *naturale rationis lumen*, 「有益な思想の最初の種子⁷⁸⁾」 *prima cogitationum utilium semina*, 「真理の最初の種子⁷⁹⁾」 *prima veritatum semina*, 「整わない規則⁸⁰⁾」 *incondita praecepta*, 等々と呼ばれるものが、神によってすべての人間のうちに生まれながらに与えられているということであろう。それゆえデカルトは、かかる「種子」の量的平等についてではなく、むしろその形相的平等について述べているのである。

また「それは各人のうちにまったく完全にそなわっている」というのは、「種子」としてのかぎりにおいてである。それは顕現態 *entelecheia* としての *bona mens* ではなくして、潜勢(可能)態 *dunamis* としてのそれである。それゆえそれはなお「整わない規則」である。そしてそれを顕現態にするものが方法である。

しかしながらデカルトにとって重要なことは、このような「種子」が何人にも生まれながらに与えられているということではない。むしろこの *dunamis* としての「良識あるいは理性」を *entelecheia* としての *bona mens* にまで実らせることが問題である。

それゆえ彼は、「良識はこの世でもっとも公平に配分されているものである」という世間に流布している意見を皮肉なニュアンスをこめて語るのであり⁸¹⁾、「良識さえあれば万事ことたりと素朴に思っている人々」に反対して書くのである⁸²⁾。「良識あるいは理性」を生まれながらにもっていたとしても、子供のときからの先入見にわざわざいされて、それを正しく用いないならば、ひとは誤謬におちいることもありう

76) *Ibid.*

77) *Regulae*, Regula I, AT. X, p. 361.

78) *Ibid.*, Regula IV, AT. X, p. 373.

79) *Ibid.*, Regula IV, AT. X, p. 376.

80) *Ibid.*, Regula VIII, AT. X, p. 397.

81) Gilson, *Commentaire*, p. 83.

82) Gouhier, *La Pensée Métaphysique de Descartes*, p. 16.

72) *Regulae ad Directionem Ingenii*, Regula VIII, AT. X, p. 397. 野田又夫訳『精神指導の規則』岩波文庫, 昭和26年, pp. 51-2.

73) *Regulae*, Reg. IV, AT. X, p. 273. 同上訳, p. 24.

74) *Discours*, AT. VI, p. 27.

75) *Ibid.*, p. 2.

るのである。それゆえ、万人の同意ということは、真理の規準とはなりえない。そうしたことがまさに、先にふれた1639年10月16日付のメルセンヌ宛の書簡で述べられていることの意味である。

VI 方法と判断

「しかし私ははばかりに言えるであろう、私は年少のころ、ある道にめぐりあったことは大変幸福であったと思っている、と。その道は私をさまざまな考察や格率へ導き、それらから私はひとつの方法を形づくった。その方法によって私は、自分の認識をしだいに増してゆき、私の精神の凡庸なことと私の生涯の短い期間が到達せうる最高点にまで、その認識を少しずつ高めてゆくという手段をもっているように思われる⁸³⁾」とデカルトは言っている。そして彼はこの方法による真理探求の成果に満足し、そのようにして哲学者という仕事を選んだことを誇っている。

デカルトは、方法の形成に役立った道の発見を幸運のせいに行っている。しかし彼はまったく非方法的に方法を発見したのだろうか。「すぐれた精神がすでに前から、明らかにただ自然の導きのみによって、この方法をばある仕方得心得ていたということを、私はちゅうちょなく信じるものである。実に人間精神は、何か知らぬが神的なものをもっていて、そのなかには有益な思想の最初の種子が蒔かれており、しばしばいかに捨ておかれた誤った研究によって窒息させられていても、おのずからにして果を結ぶものである⁸⁴⁾」と『精神指導の規則』は言っている。

それゆえ、デカルトの精神に生まれながらにして蒔かれていた方法の種子、すなわち「ある整わない規則」が、おのずからにして果を結んだことを、デカルトはその方法形成に役立った道を幸運にも発見したと言ったのだと思われる。つまり彼は、その方法形成の前からすでに

に、「明らかにただ自然の導きのみによって、その方法をばある仕方得心得ていた」と言うことができよう。

デカルトはいったい、その道をどこに見出したのであろうか。有益な思想の最初の種子がおのずから果を結ぶことについて、上に引用した『精神指導の規則』の文章はつづけて言っている、「このことをわれわれは、もっとも容易な学問すなわち数論と幾何学とにおいて、認める。……これら二つの学問は、この方法に内在する原理から生まれたおのずからなる果実にほかならない⁸⁵⁾」。デカルトはその学院時代を回顧しながら、「私はとりわけ数学が気に入っていた、その論拠の確実性と明証性とのゆえに。しかしまだその真の用法に気づいていなかった⁸⁶⁾」と言っている。『方法序説』第二部および『精神指導の規則』規則第4が述べているように、彼は後に論理学と幾何学と代数学の研究から、普遍数学 *Mathesis universalis* とよばれるべきその固有の「方法」を形づくった。

このようにして「方法」は、人間にとって生得的な「良識あるいは理性」としての「ある整わない規則」がおのずから果をむすんでなったものである。そしてそれは、『方法序説』の正確な表題が示すように⁸⁷⁾、生得的な「良識あるいは理性」、すなわち「正しく判断し、真なるものを虚偽のものから区別する能力」を、正しく導くためのものである。もしそうであるならば、「良識あるいは理性」の本質分析において妥当したことが、方法の本質分析においても妥当しうるはずである。それゆえわれわれは、次のような問いをあらためて立てなければならない。方法は悟性のみの機能によってなり立つものであろうか。それともそれは、生得的な「良識あるいは理性」の分析が明らかにしたように、悟性と意志との二つの構成要素からなるのであろうか。

方法の考察において、『精神指導の規則』と

85) *Ibid.*

86) *Discours*, AT. VI, p. 7.

87) 『自分の理性を正しく導き、もろもろの学問において真理を求めるための方法についての序説』。

83) *Discours*, AT. VI, p. 3.

[84] *Regulae*, Regula IV, AT. X, p. 373. 野田訳, p. 24.

『方法序説』とのあいだには、一見したところある相違がみられるように思われる。それはただ『方法序説』の方が簡潔に整理されているということだけではない。『精神指導の規則』はもっぱら悟性 *intellectus* に基づいて方法を述べているのに対し、『方法序説』は判断 *jugement* に基づいてそれを述べているようにみえるからだ。

たとえば『精神指導の規則』規則第3には「ここにわれわれの悟性 *intellectus* のすべての作用——よってもってわれわれが誤謬のおそれなく事物の認識に到りうる作用——を数えあげよう、それはただ二つ、すなわち直観と演繹とである⁸⁹⁾」と記されている。ところが『方法序説』に述べられた方法の第一の規則は、「私がそれを明証的に真であると認めるのでないものは、いかなるものをも決して真なるものとして受けいれないこと。すなわち、注意ぶかく速断と偏見を避けること。そして、私がそれを疑ういかなる機会ももてないほど、明晰にまた判明に私の精神に現われるもの以外の何ものをも、私の判断 *mes jugements* のうちに含めないこと⁹⁰⁾」となっている。

実際、L. J. ベックは、その『デカルトの方法』において、『精神指導の規則』においては、『省察』や『哲学の原理』におけるのと異なった判断の理論をもっているように思われる、と言っている。そして規則12を例にあげながら、「この教説と、『省察』や『哲学の原理』において定式化された教説とのあいだには、明らかにある隔たりがある。そして『省察』や『哲学の原理』においてデカルトは、判断の作用は精神の二つの異なった能力の所産であると思っている⁹⁰⁾」と言っている。『精神指導の規則』を書いたときには、デカルトは彼の円熟した著作において見出される判断の教説をまだ定式化していなかったので、ベックはその著者において、方法の教説を扱うに際して、デカルトの判断論

にそれ以上立ちいる必要はなく、『規則』の中に見出される中間的な理論を注解するだけで十分だと言っている。そのためにベックはデカルトの方法を、まったく純粹悟性論的に解説している。その結果彼は、認識能力 *vis cognoscens* を、無差別に自然的光、悟性的諦視、真なるものを虚偽なるものから識別する自然的能力、人間的知恵、良識、理性の自然的光、等々と混同して述べている⁹¹⁾。

ベックのこのような非方法的な解説には、いささか飛躍があるように思われる。デカルトは『精神指導の規則』においても、すでに後の著作におけるような判断の概念をある程度定式化していた。すなわち彼は規則第2において、「われわれが事物の認識に到達するのに、二つの途、すなわち経験 *experientia* または演繹 *deductio* による。……事物の経験はしばしばひとを欺くけれども、演繹すなわち、或るものの、他のものからの純粹な推論は、不注意のため看過されることはあるにしても、推理力のもっとも乏しい悟性でさえそれを誤ることが決してない。……実に、人間において起こりうるすべての誤り……は、決して悪しき推論によって生じるのでなく、ただ、何かよく理解されていない経験を前提するか、あるいは輕率に根拠なしに判断 *judicia* をくだすかによって生じるのである⁹²⁾」と言っている。経験がしばしばひとを欺くのは、それが判断と関係しているからである。

規則12にしても、『省察』や『哲学の原理』における誤謬論の原型としてみると、ベックとは異なった仕方で理解されうる。すなわちデカルトは、「これら單純本質は、すべてそれ自身によって知られるものであって、決して虚偽を含まない。このことは、悟性がそれによって事物を直観し認識するところの能力を、悟性がそれによって肯定あるいは否定の判断をくだすところの能力から、区別するなら、容易に明ら

88) *Regulae*, Regula III, AT. X, p. 368. 野田訳, p. 19.

89) *Discours*, AT. IV, p. 18.

90) L. G. G. Beck, *The Method of Descartes, A Study of the Regulae*, Oxford, Clarendon Press, 1952, p. 18.

91) *Ibid.*, pp. 15-6.

92) *Regulae*, Regula II, AT. X, pp. 364-5. 野田訳, pp. 14-5.

かになるであろう⁹³⁾」と言って、われわれが直観しあるいは思惟をもってふれることを越えて、判断がくだされるとき、われわれはいつも誤るとしている。

また彼は複合的本質について述べながら、「もし悟性が、自分に示される事物を、それが悟性自身の中にあるいは想像の中に容れられている通りに、正確に直観するのみであって、そのうえ、想像力が感覚の対象を忠実に示しているとか、感覚が物の真の形を帯びているとか、また外物が現象する通りにつねに存在するものだとか、判断することがなければ、悟性は決して経験によって欺かれることがない。なぜなら、すべてかような判断において、われわれは誤るおそれがあるのだからである⁹⁴⁾」と言っている。つまり、判断が悟性の示したところを、衝動や推測や演繹などによって、越えて複合する場合にのみ誤りうる。

いまや規則第3（『方法序説』における方法の第一の規則と対比された）において、われわれが誤謬に陥らぬために、悟性のすべての作用として直観と演繹とが枚挙された意味が、理解されうるであろう。実際それは、「われわれは、みずからが事物の真理についてくだす判断に、いかなる憶測をも決して混じえてはならない、と戒められる⁹⁵⁾」という文章によって先立たれているのである。すなわち彼は、悟性が明瞭確実に示したことについて判断がくだされるようにするために、「われわれが誤謬のおそれなく事物の認識に到りうる作用」としての悟性のすべての作用を、明確に枚挙したのである。

以上のことは結局、次に示す『哲学の原理』の言葉と本質的に異なっていると言えるであろうか、「悟性の認識は、自分に示されるわずかなものにしか及ばず、つねにまったく限られている。しかるに意志はある意味で無限であるということが出来る。……したがってわれわれは容易に意志をば、われわれが明晰に認識するもの

の外にまで及ぼすのであって、もしもかようなことをするならば、われわれが間違いをするようになるのも、不思議ではないのである⁹⁶⁾」。

しかしながら、意志がそのような機能をもっているゆえに、デカルトは『精神指導の規則』においては、判断において意志が誤って適用されないために、悟性の機能を明確にすることに重点をおいて、方法を述べようとした傾向があることは認められうると思う。彼が後年になって、判断における意志の積極的な役割にしたいに重点をうつしていったのは、誤謬論の深化によるものであらうと思われる。その結果、『精神指導の規則』に展開されたような普遍数学で満足できなくなり、形而上学の研究にたずさわる必要を感じていったものと思われる。意志による誇張された懐疑が、明証的な数学における永遠真理の根拠をも問題にしてくる。

ところで、ジャン・ラポルトはその『デカルトの合理主義』において、『精神指導の規則』における直観 *intuitus* の役割、および『方法序説』における方法の第一の規則を主として分析しながら、デカルトの方法の本質は習慣であるとし⁹⁷⁾、「注意の習慣⁹⁸⁾」を問題にしている。注意はすべての明晰な思惟、すべての判明な思惟、要するにすべての直観の使用を支配している⁹⁹⁾。「デカルトにとって注意とは、意志を意味する、あるいは同じものであるが、自由を意味する。なぜなら、自由は判断する能力、すなわち『われわれにとって良いと思われるとき』われわれの同意を与えたりあるいは拒んだりする能力のなかに住まっている。そしてわれわれはある明証的な命題を前にして、われわれにそれを真なるものと信じさせる諸論拠から『われわれの注意をそらせる』ことによってしか、そして『われわれにそれを疑わせる他の論拠をわれわれの精神に提示する』ことによってしか、われわれの判断をさしひかえることができない。

96) *Principia*, AT. VIII, p. 18. 桂訳, pp. 58-9.

97) Jean Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, Paris, P.U.F., 1950, p. 36.

98) *Ibid.*, p. 34.

99) *Ibid.*, p. 35.

93) *Ibid.*, Regula XII, AT. X, p.420. 野田訳, p. 78.

94) *Ibid.*, Regula XII, AT. X, p.423. 野田訳, p. 81.

95) *Ibid.*, Regula III, AT. X, p.367. 野田訳, p. 18.

したがって、われわれはわれわれの注意を処置するまさにそのかぎりにおいて自由である¹⁰⁰⁾」。

ラポルトの見解は、方法が悟性と意志との統一である判断の機能であるとするわれわれの見解の傍証となるであろう。しかしながら悟性と意志とのいかなる統一が問題なのであるか。いったい意志の自由といっても、デカルトにおいてどこまで自由でありうるのだろうか。彼は『哲学の原理』において言っている、「われわれに与えられた知的能力が、偽に向かうことはあり得ないし、また同意の能力も、明晰判明に知られることだけに及ぶ場合には、同様である。……それはすべての人の心に生来刻み付けられていることであって、われわれが何かを明晰に知るごとに、自発的にこれに同意し、決してこれが真であることを疑い得ないほどである¹⁰¹⁾」、また「われわれが認識していないと気付いていることに、同意するということは極めて稀である、なぜならば、ただ知られたことだけについて判断すべきだと、自然の光によって命じられているから¹⁰²⁾」。

意志の悟性へのこのような従属は単なる生来の心的傾向としてのみでなく、また宗教的な意味での当為として課せられさえるのである。『省察』は悟性の範囲を越えて意志をおよぼすことが誤謬の原因だとして、「このような事に対して意志は非決定であるから、たやすく真と善とから逸脱するのであって、こうして私は過つとともにまた罪を犯すことになるのである¹⁰³⁾」と言っている。そして「意志の決定にはつねに悟性の把握が先行しなくてはならないことは、自然の光によって明白である¹⁰⁴⁾」。

意志が悟性に従うという仕方では精神が方法に従うことによって、ひとはいかなる真理を求めうるのであろうか。人間悟性の有限性によってまさにそれは人間的真理である。そのみが神に及びうる意志は、その無限な能力を有限な悟

性の範囲内に限定されることによって、信仰の世界を断念させられる。それゆえ、デカルトの合理主義は、けっして理性の無制約的使用を意味しない。なぜなら、デカルトにおける方法の適用は、人間の有限な悟性の範囲によって限定されているからである。

Ⅶ 知 恵

『方法序説』の正確な表題、1636年3月のメルセヌ宛の書簡で予定されていたその表題、『精神指導の規則』の規則第4における方法の定義、『真理の探究』の正確な表題、『哲学の原理』の序文に代えた仏訳者宛の書簡における、知恵の研究としての哲学の定義とそれにつづく方法の規則、等々からして、われわれはデカルトにおける方法の目的を次のように述べることができるであろう。すなわち、方法とは、人間の生得的理性すなわち自然的光を正しく導いて、その最高度の完成にまで高め、このようにして人間の知りうるすべての事物の完全にして真なる認識、すなわち知恵に到達せしめうる手段である、と。

ところで『精神指導の規則』規則第1では、「あらゆる学問は人間的知恵にほかならない¹⁰⁵⁾」とされ、「良識 *bona mens* すなわちかの普遍的知恵¹⁰⁶⁾」が研究の一般的目的とされなければならないと述べられている。それゆえ方法は、生得的な「良識あるいは理性」を普遍的知恵としての *bona mens* にまで導く道である。野田又夫氏はその『デカルト』においてそのことを、「『方法』は、感性的誤謬を斥けつつ精神内の真理の種子を育てて知恵に到る途なのである¹⁰⁷⁾」と言っておられる。このようにしてわれわれは、「良識」のうちに相互に通じあう二つの意味をもつのである¹⁰⁸⁾。それに加えて、方法は、この

105) *Regulae*, Regula I, AT. X, p. 360.

106) *Ibid.*, p. 360.

107) 野田又夫『デカルト』弘文堂書房、昭和23年、p. 40.

108) ジルソンは言っている、「これら二つの意味は、両者のあいだに通じるところがないわけではない。なぜなら、*bon sens* は、もしわれわれがそれを正しく用いるならば、われわれをして *bona mens* すなわち知恵に到達させ

100) *Ibid.*, p. 36.

101) *Principia*, I, 43, AT. VIII, p. 21. 桂訳, p. 64.

102) *Ibid.*, I, 44, AT. VIII, p. 21. 桂訳, p. 64.

103) *Meditationes*, AT. VII, p. 58. 井上・森訳, p. 278.

104) *Ibid.*, AT. VII, p. 60. 同上訳, p. 279.

二つの意味のあいだをつなぐそれ自体良識の自己統制的展開である。

そこでいまやわれわれは、*bon sens* と *bona mens*、および両者を結びつける方法を通じて、すなわち生得的な理性の光からその最高の完成における普遍的知恵にいたるまで、一貫した良識の本質構造を論じうるであろう。

われわれはすでに生得的な「良識あるいは理性」がデカルト自身の定義によって「正しく判断する能力」であるかぎり、悟性と意志との二つの構成要素からなっていることを問題にした。「良識あるいは理性」の果実としての方法もまた、その点については本質的に同じであった。最後に、「良識すなわちかの普遍的知恵」についてはどうだろうか。

『精神指導の規則』規則第1の表題は、「研究の目的は、現われ出るすべての事物について確固たる真実なる判断をくだすように精神を導くこと、でなければならぬ¹⁰⁹⁾」となっている。そして「良識すなわちかの普遍的知恵」を研究の一般的目的としなければならぬとしている¹¹⁰⁾。そうするとふたたび「確固たる真実なる判断」 *solida et vera judicia* と「良識すなわちかの普遍的知恵」とが同義的概念として等置されたことになる。

さらにデカルトは同じ節で言っている、「何人でも真面目に事物の真理を探究しようと欲するなら、どれか唯一つの学問を選んではいらない。すべての学問は相互に結合し、互いに他に依存しているからである。かえってただ、理性の自然的光明を増すことをのみ心掛くべきである。しかもこれは、学院のあれやこれやの難問を解くためでなく、生活の一つ一つの状況において悟性が意志に何を選ぶべきかを示すようにするためなのである¹¹¹⁾」。

うる道具であるから。また逆に、知恵は、それ自身 *bon sens* の規則正しい使用にほかならない方法によって、それが可能となる最高の完成点にまで達した *bon sens* にすぎないから」(Gilson, *Commentaire*, p.82)。

109) *Regulae*, Regula I, AT. X, p. 359. 野田訳, p. 9.

110) *Ibid.*, p. 360. 野田訳, p. 10.

111) *Ibid.*, p. 361. 野田訳, p. 11.

このようにしてわれわれは、「確固たる真実なる判断」→「良識すなわちかの普遍的知恵」→「悟性が意志に何を選ぶべきかを示すこと」という図式を描くことができる。この図式は、われわれが先に生得的な「良識あるいは理性」について見た図式と同じ型のものである。

『哲学の原理』になるともっと豊かな意味をもったものとして「知恵」が示される。たとえばピコ宛の書簡では、「私は人生の最高善 *souverain bien* がそこに存する、最高度の知恵に到達せしめうる真の原理が、私がこの書で示したものである¹¹²⁾」、あるいはいわゆる哲学の樹の枝の最後に道徳についてふれながら、「ただし私の言うのは、他の諸学の完全な認識を前提とする窮極の知恵であるところの、最高にしてもっとも完全な道徳のことである¹¹³⁾」と言われている。またエリザベート公女への献辞には、次のような決定的な言葉が述べられている、「善の認識のみから生じるほど純粋で完全な諸徳は、すべて同一の本性をもち、知恵という唯一の名のもとに包括されうる。なぜなら、だれでもつねに理性を自分の力のうちにあるかぎり正しく用い、しかも自分のすべての行動において最善であると判断することをなす、そうした強固で不動の意志をもつ者は、彼の本性が許すかぎり真に賢者である。……そのうえ、このようにして前に述べた知恵にとって必要とされる二つのこと、すなわち、悟性は善であるすべてのことを認識し、意志はつねに悟性に従おうとしているというこの二つのことのうち、すべての人々が平等にもちうるのは、ただ意志のうちにあることだけである。なぜなら、ある人々の悟性は他の人々の悟性ほどよくはないからである¹¹⁴⁾」。

知恵は最高にしてもっとも完全な道徳あるいは最高善と同義的に結びつけられている。それゆえ、真に知恵ある者すなわち賢者 *sapiens* (*le sage*) は、知恵の理論的認識の側面と実践的

112) *Principes*, AT. IX, p. 9. 桂訳, p. 18.

113) *Ibid.*, p. 14. 桂訳, p. 24.

114) *Ibid.*, AT. IX, p. 22.

行動の側面とを結合した人物である。言いかえれば、悟性と意志とを理想的に統一した人物である。結局のところ、「知恵には、悟性の認識と意志の志向との二つのものが必要とされる¹¹⁵⁾」のである。つまり J. スゴンの『デカルト的知恵と科学の教理』の表現を借りれば、「この全体的知恵の要素は、悟性と意志との二つである¹¹⁶⁾」。

いまや生得的理性としての *bon sens* から、その最高の顕現態である知恵としての *bona mens* にいたるまで、一貫して悟性の認識と意志の志向との統一である「正しい判断」として示された。もともと意志は信仰を志向する根源的能力である。デカルトはそれを、自然的人間の悟性の範囲内に限定して適用させることによって、理神論的体系をつくった。デカルトにおける知恵とは、「人間の知りうるすべての事物の、完全な認識¹¹⁷⁾」それゆえあくまで人間的知恵であるにすぎない。そしてデカルトが理想とした賢者 *sapiens* は、もはやストアの哲学者たちが言ったような神に比肩しうる者ではなかった。道徳的实践は理論的認識の有限性によって制約されていた。それゆえ、デカルトにおける暫定的道徳は、いつまでたっても決定的道徳となることはなかった。

しかし意志の適用あるいは判断を有限な悟性の限界内に制約することによって、はじめてデカルトはその固有の仕方、「人生にとって有用なすべてのことについての、明瞭で確実な認識を獲得しうる」手段を見出すことができたのである。このような認識を獲得したいという激しい欲求は、彼の学院時代に人文学の教師の約束によって、彼のなかによび起こされた¹¹⁸⁾。その学問理念は、かえって学院の学課に対する彼の批判の基準となりさえした¹¹⁹⁾。そして「世間」という書物を学んでいる際に、それは彼自

身の理念として掲げられることになった、「私は自分の行為において明瞭に見、この人生において確かな足どりで歩くために、真を偽から区別することを学びたいという激しい欲求をつねに抱きつづけていた¹²⁰⁾」。だが方法の発見によって、上に述べたような正しい判断としての人間的知恵を獲得することによって、その理念はついに現実的なものとなった。すなわち、彼は学問と人生との両方において、正しい判断をくだしうる手段を獲得したのである。

バイエルによると、デカルトは若いころ『良識(知恵)の研究』*Studium bonae mentis* を書いた。「それはわれわれが知識についてもつ欲求、学問、学ぶ態度、知恵——すなわち、意志の機能を悟性の機能と結びつけることによる、学問と徳——についての考察である¹²¹⁾」。生得的理性がこのような知恵、すなわち学問と徳とに到りつくするためには、たとえそれがおのずからある程度実を結ぶとしても、誤った道を辿る場合もあるわけであるから、理性は何らかの仕方で教育されなければならない。「学問と人生が、理性の二人の女教師である¹²²⁾」とエミール・ブートルーは、「良識」について論じながら述べている。そして「もし学問の実践と人生の経験が、良識を発展させ指導するとするならば、それは、両者が良識を行使し、それを試験し、それを刺激するからであり、結局、それら自身、異なった対象に適用された良識にすぎないからである¹²³⁾」と言っている。このようにして教育された結果良識は、ひとたび自分の足で立つ知恵の樹となると、かつてその教師であったものに新しい命を吹きこみ、実り豊かなものとしてよみがえらせるのである¹²⁴⁾。そこにいわゆる近代的世界観——科学と道徳の地平——が、ひらかれることになる。

115) *Principia*, AT. VIII, p. 3.

116) J. Segond, *La Sagesse Cartésienne et la Doctrine de la Science*, Paris, Vrin, 1932, p. 30.

117) *Principes*, AT. IX, p. 2.

118) *Discours*, AT. VI, p. 4.

119) 佐藤三夫『『国家理性』の時代における世界観』『流通経済論集』Vol. 2, No. 2, 流通経済大学学術研究会編, 昭和42年9月, p. 37.

120) *Discours*, AT. VI, p. 10.

121) A. Baillet, *La vie de M. Des Cartes*, Paris, 1691, t. II, p. 406.

122) Émile Boutroux, *La Nature et l'Esprit*, Paris, Vrin, 1926, p. 86.

123) *Ibid.*

124) Cf. *ibid.*, p. 87.

ところで、ジルソンは言っている、「この純粋に人間的な知恵という概念——その諸条件はまったく神学の領域の外にあり、われわれの本性が可能である最高度の完成によって定義されるのだが——は、デカルトにおいて、ルネサンスの遺産、特にキリスト教ストア主義とモンテーニュとの遺産である¹²⁵⁾」。そしてルネサンスの知恵は、いわば内容のない知恵であり、単に学問から区別されるのみならず、学問と対立しあっていた。それはルネサンスの学問が本質的に人文主義者の博識のなかにあるからであり、それゆえそれは記憶の問題である。「これに反して、デカルトとともに、近代思想はいわばルネサンスからぬけ出る。数学を学問の典型として選ぶことによって、デカルトは学問を記憶から理性へ移行させる。……デカルト的改革は、この本質的な点について、学問の観念にその真の意味を授け、同時に、ルネサンスによって宣告された学問と知恵とのあいだの事実上の絶縁を止めさせることにあった。それ以後知恵は、『自分の生活の指導、その健康の保持、すべての技術の発明に関して、人間の知りうるすべての事物についての完全な認識』を意味することになる。……デカルト的知恵は、それ自身の完成を精神の素質のなかにおくのであって、この素質は、基本的な原理を把握することによって、つねに自分のうちに学問と道徳との全体系を再生することのできるものである¹²⁶⁾」。

しかしながら、「ルネサンスの学問は本質的に人文主義者の博識のなかにある。それゆえそれはまったくの記憶の問題である¹²⁷⁾」というジルソンの見解には異論がある。たとえばモンテーニュは、『エッセー』の「銜学について」の章で、当時の銜学者たちに対して「彼らは知恵もなければ、分別もない」と非難しながら言っている、「この不都合は、彼らの学問に対する態度のとり方が誤っていることに由来している。そしてわれわれが教育されているようなやり方では、生

徒も教師もいっそう学識あるものとなっても、いっそう有能なものとはならないとしても、ふしぎではない。本当に、われわれの父親たちの心づかいと出費は、われわれの頭に学問をつめこむことだけを目ざしている。判断や徳のことは、ほとんど耳にしない¹²⁸⁾」。モンテーニュがここで批判しているのは、当時のスコラ学者、それもことに哲学者たちのことである。いったいモンテーニュがユマニスト（人文主義者）であることに、異論のあるものがあるだろうか。実際、彼自身は「子供の教育について」の章で、記憶よりも判断を養うことが大切であることをくりかえし述べている。デカルトが批判の対象としているのも、スコラ学者たちである。たとえば彼が人文主義者を批判したとしても、第一義的にはつねにスコラ化された人文主義者を対象としてである。

そしてデカルトがルネサンスからぬけ出したことよりも、中世的なスコラ的思考からぬけ出したことの方が、はるかに意義があった。スコラ思想の継承者であるジルソンは、この重要な点をすりかえたように思われる。われわれが冒頭から見てきたように、デカルトがルネサンスからぬけ出した点でさえも、彼がルネサンスから継承したものを、多少とも個性的な仕方発展的に定式化したものにすぎなかった。

VIII デカルトの良識論における 知的貴族主義

最後に、デカルトの良識論がはたして革命的であるかどうかを検討してみよう。すでに見たように、生得的なものとしての「良識あるいは理性」において、すべてのひとに平等と認められうるのは、判断する意志の能力でしかありえなかった。「理性の自然的光を増すことをのみ心掛けるべきである¹²⁹⁾」とされているように、方法への参入の程度は、各人のあいだの「良識あるいは理性」の不平等をいっそう大きいもの

125) Gilson, *Commentaire*, p. 93.

126) *Ibid.*, 94.

127) *Ibid.*, p. 94.

128) Montaigne, *Essais*, I, ch. XXV, Bibl. de la Pléiade, p. 135.

129) *Regulae*, Regula I, AT. X, p. 361. 野田記, p. 11.

とする。

たとえばデカルトが、「われわれの本性をその最高度の完成にまで高めうる普遍学の企て¹³⁰⁾」について語ったとしても、その場合の「われわれ」とは、厳密にはあくまで「私」という単数で語られるべきものであって、決してすべてのひとが平等な完成度に達するということが意味されているのではない。その証拠に刊行された『方法序説』では、『自分の理性を正しく導き、もろもろの学問において真理を求めるための方法についての序説』というように単数に書きかえられているのである。さらにその『方法序説』には、「その方法によって私は、自分の認識をしだいに増してゆき、私の精神の凡庸なことと私の生涯の短い期間が到達させうる最高点にまで、その認識を少しずつ高めてゆくという手段をもっているように思われる¹³¹⁾」という仕方、デカルト個人の有限な可能性の限界について問題にされているのである。

それゆえにこそ『哲学の原理』におけるエリザベート公女への献辞において、次のように述べられるのである、「悟性に関しては、ある者は他にくらべて、はるかに明敏なものを有しております。そして、生来緩徐な者にとっては、たとえ多くを知らなくとも、正しいものの知識に導く一切を逃すことなく、かつみずから正しいと判断する一切を遂行する、確乎不動の意志を保持さえするならば、彼らなりに知者であり、このゆえに、神のみ心にもっとも適うことができる」とは申せ、正しく行為するもっとも確乎たる意志とともに、もっとも明敏な頭脳と、真理認識の最高の配慮とを、兼ねそなえた者こそ、はるかに優秀な人々なのであります¹³²⁾」。

このことから J. スゴンは、「ひとは容易にデカルトのうちに、彼の貴紳としての『高邁』と彼の学者としての尊大と一致して、一種の知的貴族主義を見てとるであろう¹³³⁾」と言っている。

デカルトにおける貴族的形而上学については、すでにアンリ・グーイエが『デカルトの宗教思想』のなかで指摘していた¹³⁴⁾。

デカルトが生得的な「良識あるいは理性」について、ある仕方であたかも平等な配分を認めるかのようなそぶりをしながら、結局において知的貴族主義の表明に終わったことには、われわれがすでに「ユマニストとデカルトの時代における社会階層の諸問題——その社会思想史的意義——」において述べたような理由がある。

デカルトは、「知識は力である」ということを実践して成りあがった法服の貴族の家庭の出身であるが、シャルル・ロワゾーは法服の貴族を擁護したその身分論において、すでにデカルト的な考えの先駆的思想を表明していた。「ロワゾーの主張を推し進めれば、人間の貴いのは身体的血のつながりによるのではなくして、理性的精神を優れた仕方を用いることにある¹³⁵⁾」。このようなロワゾーの考え方は、いっそう後のパスカルの『貴族の身分について』にまで認められるほど、当時のいわゆるブルジョワ貴族のあいだに根づよく抱かれていた。それはルネサンス以来台頭してきたブルジョワ地主と昔ながらの剣の貴族との激烈な身分闘争を通じて生まれてきたものである。

すなわちわれわれが述べたように、「17世紀になってブルジョワ貴族と生まれの貴紳との間における身分闘争が激化し、一方知識階級である官職ブルジョワジーにバック・アップされて学問の体系化が進められてくると、スコラの因果的推論による世界の神話的創造説の詭弁的正当化に対して、現実を自然法に照して批判し、孤独の中で直観的にその本質を把握構成することが求められた。また精神(法服の貴族の拠り所)と身体(平民および生まれの貴紳の拠り所)との実在的区別、および精神による身体の支配を、理論的に正当化することが試みられた。こうし

130) A Mersenne, mars 1636, AT. I, p. 339.

131) Discours, AT. VI, p. 3.

132) Principia, AT. VIII, p. 3.

133) J. Segond, La Sagesse Cartésienne et la Doctrine de la Science, p. 92.

134) Henri Gouhier, La Pensée Religieuse de Descartes, Paris, Vrin, 1924, pp. 300-7.

135) 佐藤三夫「ユマニストとデカルトの時代における社会階層の諸問題——その社会思想史的意義——」『流通経済論集』Vol. 1, No. 1, 昭和41年9月, p. 75.

たことが、17世紀におけるデカルト主義の社会思想史的意義である。その場合、かかる理論的正当化をなす拠り所が、神の超自然的啓示ではなくして、自然的な人間理性すなわち良識 *bon sens* であった¹³⁶⁾」。

デカルト哲学が、17世紀のブルジョワおよびブルジョワ貴族のあいだにいかにかひろまったか、またいかに深刻な影響を与えたかは、上のことから理解されよう。しかしその思想がいかにか旧秩序にとって異端的なものあるいは危険なものと思われたとしても、そう思われたのは、生まれの貴紳とその護教論者にとってのみであった。そして新興のブルジョワ貴族が剣の貴族としないで混じりあって支配権を握るにつれて、かえって封建反動を強化し、旧制度の維持につとめていくにつれて、デカルト哲学の社会的評

価も変わっていった。そして18世紀の啓蒙思想家の眼からすれば、もはやデカルトも批判されるべき旧秩序の独断的形而上学者にすぎなくなっていた。

それゆえデカルトの良識論は、生まれの貴族の護教論であるスコラ学に対してはある程度革新的な意義がありえたとしても、アンリ・ルフェーヴルの言うような意味でけっして自由主義的ブルジョワジーの革命的宣言でもなければ、またロディス＝ルイスの言うほどに民主主義的理想の基礎ともなりえなかった。そしてわれわれがデカルト哲学のいわゆる近代性格について語る場合、その近代の時代区分を、ルネサンスから産業革命までというように限定しなければならぬであろう。

136) 同上, pp. 75-6.